LA PRESENCIA Y LA AUSENCIA

Contribución a la teoría de las representaciones

HENRI LEFEBVRE

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • 70 AÑOS

1934-2004

DIÁLOGO INTERIOR

Una punta de llama roja de oro / Ha hendido el crepúsculo de octubre / Se ha movido en el cielo / Parecida a una estrella prodigiosa / Astro anunciando el desastre / Pero no dice una voz / No es sino un tranquilo avión / Los portadores de la nada llegan sin señales / ¿Quién me habló? / Qué lancinantes ideas / Me llegan qué paradojas / En las alas de ese viento de equinoccio / Que murmura a mi oído / Para apartarme del sol / muriendo en las llamas de la hoguera / Y mis miradas que se pierden / Vuelven a mi sombra solitaria / ¿Quién gritó? / ¿Qué hacha de verdad me cercena? / "¡No hay prueba del amor!... / No hay además prueba de nada / No hay prueba sino la muerte..." / Morir por prueba / Es un último destello / Denunciar la mentira de amor / Las palabras los mensajes los juramentos los espejismos / Enseguida desmentidos / Por la vida confusa que se lleva / Morirás para no tener ya que mentir / Niño crédulo y falso / Vas a morir para dejar de vivir en el ilusorio acuerdo / Pero constelar el instante de la exclamación / Quemar el espacio que desacuerda / Y eternizado en el grito del suplicio / La tristeza de las separaciones / No prueba que la soledad / La pasión yerra y divaga / Luego la ira sube como una ola / Que sería todo el mar / Y luego que no prueba nada / —¿Morir de qué muerte? /—De la muerte vislumbrada / Por la mirada fascinada / Por lo inaccesible / —¿Morir así lo sabré? / Yo que quiero vivir y mi amor / ¿Necesito pruebas e infortunios? / Digo No a la muerte / En la noche, que se acerca / La sombra no me hace bajar los ojos / El sol vuelve a mi cabeza y ríe / Hasta Mañana.

III. LAS REPRESENTACIONES NO FILOSÓFICAS

Supongamos que pregunto a la gente: "¿cómo se representa usted el sexo y la sexualidad; quiero decir el otro sexo y el suyo"? Una buena parte de los interrogados respondería con bromas, a veces groseras. Muchos hombres dirían: "¿Las mujeres? No podemos prescindir de ellas pero que se queden en su lugar; si en una familia hay dos que mandan..." Algunos exclamarían: "Hacen bien en reivindicar, se les ha dejado en una situación equívoca, adoradas y humilladas, exaltadas y oprimidas..." Muy pocos se atreverían a decir: "Las mujeres tienen una superioridad sobre los hombres por su sentido del cuerpo, por su goce, por su experiencia de la maternidad, por su sentido de lo concreto cotidiano. Se está acabando el tiempo en que todos los hombres hacían pagar caro a las mujeres la intensidad de su vida agobiándolas por los efectos de la fuerza bruta..." Algunos individuos masculinos, capaces de análisis, exclamarían: "¿La feminidad? Una carencia, una ausencia, un vacío, que ellas quisieran llenar por el llamado del macho, por el amor sensual o espiritual, por el hijo..." Los miembros de un grupo social fuerte (clase o fracción de clase, corporación, grupo de edad, etc.), responderían a las preguntas por las *representaciones* de su grupo. Un pintor hablará de cuadros donde la sexualidad y el erotismo aparecen exhibiéndose o bien se disimulan de una manera que a veces los recalca; evocará pinturas subidas de color o bien, por el contrario, demasiado castas como blancos de la sexualidad; añadirá quizá que

pinta un cuadro y no lo que el cuadro "representa". Un etnólogo evocará grutas simbólicas. Un aficionado a la tauromaquia sostendrá que el toro "representa" las fuerzas brutas de la naturaleza pero que durante el acto trágico, por una inversión paradójica, acaba por "representar" la feminidad domada por el matador, que llega engalanado como una mujer, luego figura de la virilidad heroica. ¿El cura? Hoy en día hablará del sexo como humanista. ¿El psicoanalista? Si se pone a hablar ya no se detendrá…

Si se procede según un planteamiento científico —por preguntas y respuestas— se corre peligro de un doble desconocimiento. Se dejará pasar las representaciones más comunes pero también las más ocultas. ¿Cómo se representa *uno* (o sea el hombre y la mujer cotidianos) el sexo? ¿Cómo se representan los hombres el sexo femenino y su "funcionamiento"? ¿Cómo se representan las mujeres, etc.? En segundo lugar, se corre peligro de dejar pasar situaciones concretas, interacciones e interferencias.

El psicoanalista quizá dirá: "Usted plantea justamente la pregunta que yo evito. La dejo en blanco; y después escucho, hasta la saturación, a personas que cuentan su vida con sus palabras, con sus representaciones, surgidas del inconsciente." En efecto, los psicoanalistas inauguraron un procedimiento. En vez de interrogar y orientar las respuestas por las preguntas, dejan hablar. ¿A quién? A un "paciente", alguien que tiene la paciencia de hablar. ¿Para obtener qué? Una "cura", una "gratificación", una "normalización". Procedimiento sospechoso. Se encuentra ante la problemática de la palabra infinita del análisis infinito. ¿Con qué derecho detener esa palabra y decidir que se vuelve "verdadera" o "falsa"? ¿De dónde proviene el poder del analista, que ejerce una profesión en un marco institucional demasiado bien definido hoy en día?

¿Cómo alcanzar la *vivencia*? ¿Cómo conocerla sin reducirla a un saber sea consciente (como el del análisis freudiano más o menos teorizado) sea "inconsciente" (como el supuestamente "latente" y aún no "manifiesto" en el individuo en análisis)? Queda una hipótesis

teórica y estratégica. Toda la filosofía sugiere esa hipótesis. ¿Qué han dicho los filósofos, la mayoría de las veces implícitamente y retrocediendo ante las consecuencias?

El Mismo se "representa" a través del Otro —el sujeto a través del objeto—, lo real a través de lo ideal, la oscura voluntad a través de las representaciones, etc. Esto significa que el Mismo no puede *presentarse* a sí mismo; no puede volverse presente a sí mismo sin pasar por la prueba del otro, de la ausencia y de la abstracción, de la nada. No puede prescindir de la representación. Esta formulación muy abstracta corresponde a situaciones muy concretas; así, el "sujeto" de los filósofos designa lo que en la práctica se llama un individuo o una "conciencia individual". Ahora bien, los filósofos mostraron que el "sujeto", no puede definirse en sí y por sí. Necesita actos y acciones, motivaciones y fines, otros sujetos y cosas y "propiedades" para definirse. No es adecuado ni para su conciencia ni para sus actos. Se transgrede sin tregua sin por ello trascenderse. Se *representa*.

Hay en alguna parte una falla y una fisura, imposibles de eludir. La identidad considerada en sí permanece vacía, y lo "puro" se confunde con la nada; sin embargo, la identidad se realiza y el ser realizado se mantiene idéntico en las peripecias del devenir, la identidad concreta sólo se realiza a través de las diferencias. Lo absoluto, precisaron unánimemente los filósofos, sólo se concibe en lo relativo y sólo se realiza en él. ¿Concepción dialéctica? Ciertamente, pero no por fuerza al estilo de Hegel.

Esta hipótesis teórica y estratégica sale de la filosofía, o sea que nace dentro de la filosofía y va más allá de ella. De ello resulta, entre otras implicaciones, que lo masculino se suele representar en, por y a través de lo femenino (digamos: lo femenino a su vez *representado* como ausencia, receptáculo de la simiente del macho, y lo masculino como fuerza de choque, de devastación de lo femenino y de fecundación). Los términos en relación no se perciben y no se captan sino a través de las mediaciones. La representación no puede reducirse a una imagen en el espejo, a un reflejo. Por el contrario, el espejo y el efecto de espejo, el doble, la sombra, el eco, el pálido reflejo y la reflexión in-

cierta forman parte del mundo de las representaciones y de las mediciones. Esto permite concebir cómo y por qué la representación es tan poderosa como necesaria pero también cómo no hay representación privilegiada. Semejante representación privilegiada concerniría sea el origen y el comienzo, sea el fin del término representado. El hecho de que no haya tal representación privilegiada, o sea absolutamente verdadera o falsa, permite concebir cómo y por qué es preciso que la acción y el pensamiento atraviesen las representaciones, pues la ideología y el concepto proceden de mediaciones elaboradas pero debilitadas.

1. La *primera naturaleza* (dada, inmediata, espontánea) se entrega a la intuición (sensorial o intelectual) pero se representa a través de la *segunda naturaleza* (trabajada, adquirida y conquistada, en suma producida). El que quiere representarse la manera en que opera la primera naturaleza le atribuye cualidades y propiedades de la *segunda naturaleza*: ésta "trabaja", "produce", es artista, tiene fines, etc. Este antropomorfismo es común en la filosofía (que también contiene la crítica del antropomorfismo, en Spinoza entre otros). En cuanto a la *segunda naturaleza*, se representa a través de la primera, como un paisaje (la ciudad y lo urbano), como el resultado en un proceso "natural", de una inspiración o de un azar milagroso. Así, el árbol que tengo ante mis ojos viene de la primera naturaleza; la casa pertenece a la segunda naturaleza; sin embargo, ésta me parece "natural", con su estilo, tanto como el árbol, en su sitio. En el intervalo entre la primera naturaleza y la segunda naturaleza nace una realidad singular, más verdadera que las representaciones: el arte. Oscila entre las dos naturalezas. Reivindica su pertenencia a la primera naturaleza, a la que durante mucho tiempo quiso y pretendió *imitar*; desde hace poco tiempo (dos siglos apenas), el arte repudia la imitación y el artista comprende confusamente que contribuye a la segunda naturaleza, que en vez de imitar, "produce" o "crea". Sin embargo, el arte nunca se desprendió y no puede separarse de la primera naturaleza, de la sensorialidad; la encuentra a través de sus rodeos; la

reconoce y contribuye *también* a situarla. Sin embargo, no deja de aportar su cooperación, a la cabeza de la acción creadora (poética), a la segunda naturaleza. Podríamos citar muchos objetos intermedios entre las dos naturalezas, entre la cosa, el producto y la obra (¡por ejemplo el vino!). Tales objetos arrastran un inmenso cortejo de presentaciones y de motivaciones. Las *obras*, al menos las más "grandes" (término por precisar), descubren o más bien definen una presencia en la ausencia: en el intervalo que las dos naturalezas dejan entre sí. El artista sabe que la obra "representa" algo pero que es un elemento prestado, un contenido desplazado, subordinado a una *forma*. La presencia no proviene del "sujeto" ni del objeto, sino de la obra. El "sujeto" es el creador, pintor, poeta, novelista, dramaturgo, etcétera.

2. Aquí puede caber un primer fragmento de discurso sobre el sexo. Cada sexo se representa a través del otro y no se reconoce sino más allá de esa representación. Unas veces como utopía del sexo, otras veces como unidad en la diferencia, nace lo que se llama "amor"; éste implica un objetivo o una visión transexual, ya que supone comprensión, deseo recíproco fijado en un "objeto amado". El amor, más allá de la necesidad, del deseo y de las representaciones que suscita, se presenta como "tercer término", no en el sentido de una "síntesis" sino como resolución de los conflictos que se manifiestan entre los sexos y las representaciones sexuales. Sitúa una presencia más allá de la ausencia poblada o más bien agitada de representaciones contradictorias.

3. El "Yo" (sujeto) no se representa a sí mismo y a los demás sino por sus "propiedades". El término debe tomarse en el sentido más amplio: lo que el sujeto se apropia, de lo cual la propiedad privada no es sino un elemento burdo o un aspecto caricaturesco. El "sujeto" no existe sino por sus "bienes" en el sentido amplio, sus lugares, sus relaciones (con el cuerpo, con el espacio, con el dinero, etc.). *Posee* cualidades (lo que demuestra por lo absurdo el magnífico retrato del

Hombre sin atributos, o sea sin "propiedades", "ohne Eigenschaften", de Musil). Lo cual responde también a la problemática filosófica del "sujeto". Sin propiedad, el "sujeto" no es sino abstracción vacía, hueca; no es sino una sombra, un hueco que quiere y cree "ser". Histórica, social y prácticamente, el individuo fue una conquista de la burguesía liberal y de la civilización. Conquista actualmente comprometida; pero el pensamiento activo puede y debe tener como objetivo la reconstrucción a un nivel más elevado del "sujeto" y del individuo.

¿En qué consiste el movimiento dialéctico" En que hay contradicción entre la *apropiación* (en el sentido amplio que incluye el saber y la "cultura") y la *propiedad* (privada, o sea que implica una *privación*). En el modo de producción capitalista, el "sujeto", el individuo no se define únicamente por su clave de origen o de vida práctica sino esencialmente por lo que posee: los bienes materiales o "espirituales". Esos "bienes", antaño concretos, relacionados con la tierra y constituidos por la propiedad del suelo se vuelven luego abstractos: dinero, "títulos" y "cultura"; lo cual explica la contradicción, la exigencia de una superación, disolución de la individualidad así definida, lo cual se introduce en la representación por la "crisis" del sujeto filosófico, del Ego psíquico de la conciencia social, etc. Esto rebasa con mucho los análisis filosóficos de las relaciones "sujeto-objeto". Estos análisis sirven de hitos para ir más adelante. La orientación y el horizonte evocados aquí suponen un movimiento que atraviesa las representaciones más o menos elaboradas y resuelve el conflicto entre el "yo" y sus objetos. Movimiento de liberación, de desalienación al mismo tiempo que de superación…

4. El cuerpo se representa a través de sus inversiones abstractas: los "signos del no cuerpo" (Octavio Paz), el alma, el espíritu, el sujeto, el ego, etc. A la inversa, el espíritu, las ideas y lo ideal sólo se representan a través del cuerpo, como no cuerpo. Esto durante la historia de las representaciones pasadas (ideas o ideologías incluidas) y/o actuales (imágenes, reflejos, efecto de espejo, etc.). En ese intervalo, que desune el cuerpo de sus representaciones, nacen conductas activas

motivadas por las representaciones (verbales, o no verbales, o sea imágenes, espectáculos, etc.); esas conductas a veces alcanzan un objetivo, otras veces no.

El cuerpo tiene una relación compleja y *desconocida* con el cerebro (parte central y privilegiada pero no percibida como tal), con las cosas y con el espacio y la sociedad, "consigo" (en calidad de relación con el "ser" o sea con la primera naturaleza), relación rota, desviada, lugar de una larga evolución de representaciones diversas.

5. La vida (a través del sufrimiento, el envejecimiento, la enfermedad) y la muerte (a través de la supervivencia, el fantasma, la sombra) se representan una en otra. ¿Qué nace de ese cruce? La figura trágica, el *muerto-vivo* (el héroe inmoral o devuelto a la vida por ritos de evocación-invocación), tal como aparece en Occidente entre los griegos en la tragedia, luego en el cristianismo en que se vuelve central. Como se sabe por los antropólogos, la máscara tiene una relación con el *muerto-vivo*. Lo representa y permite la identificación (ficticia-real) con él.

6. El poder (político siempre) y el poderío se representan con respecto y a través de la muerte y los abusos, las distancias y los vacíos que producen, las devastaciones pero también las derrotas. En el intermediario, ficticio y verdadero, se establece la idea de la justicia (del recurso al bien y a lo verdadero, por lo tanto a lo justo).

7. La "base" de la sociedad, a saber el trabajo y la producción, la práctica social en general, no se captan directamente. Los conceptos llegan tarde. Esas actividades de base se representan a través de las idealidades: las "superestructuras". Éstas no son ni conocidas como tales por quienes las construyen, ni "reflejos" desconocidos como tales de las actividades que la constituyen. A este respecto, el pensamiento "marxista", perdido en aporías, es prisionero de dilemas y contradicciones sin solución (el "reflejo eficaz" cuya inepcia apenas es necesario recordar). ¿Por qué? En primer lugar por haber ignorado las

representaciones y las relaciones implicadas en éstas. Luego por haber desdeñado el concepto de *obra* valorando el *producto*, por lo tanto reduciendo la obra al producto. Ahora bien, las instituciones, así como las ideologías y los objetos "estéticos" son obras, largamente reflexionadas, que ciertos hombres proyectaron. Ciertamente, un hombre de Estado o un gran administrador no tiene nada en común con un artista o un pensador. Las instituciones no dejan de ser obras pero con un carácter específico. Además, no es fácil conocer esas superestructuras, pues también actúan en la esfera del conocimiento y aun la "condicionan", en la medida en que el pensamiento crítico no voltea contra ellas el saber.

El pensamiento marxista clásico fracasó en el análisis crítico de lo *representativo* (la democracia representativa y sus instituciones). Osciló entre el rechazo global y la aceptación resignada. ¿Sería acaso por casualidad? En cuanto al proceso de construcción de lo *representativo* (instituciones) y de las *ideologías* (por empobrecimiento, por simplificación de los símbolos, imágenes, signos), fue casi totalmente incomprendido por ese marxismo clásico. Ni siquiera comprendió cómo se representa lo *económico* en el capitalismo, conquistando así la prioridad en el modo de producción.

8. La tesis de saber como *reflejo* no es a su vez sino una representación. El saber se representa a través de la ignorancia como aquello que la remplaza en el espacio mental. En ese intervalo poblado de representaciones nacen el concepto y la teoría que pretenden formular la práctica y disipar las representaciones. La pseudoteoría del reflejo (del doble, del eco, de la redundancia como fundamento de la inteligibilidad, etc.), teoriza el desconocimiento y lo sistematiza en una ideología por lo demás bastante pobre. No logra que el concepto se una con la acción eficaz y práctica. Su relación, o sea su separación, constituye un problema.

9. Lo individual se representa en, por y para lo social. Se realiza socialmente con la condición de apartar los obstáculos y de transgredir los límites impuestos precisamente por esas representaciones triviales (soy lo que hago, lo que gano, etc.). Puede suceder que esas representaciones —esos obstáculos— sean demasiado fuertes para que lo individual que se busca las rompa o la rodee.

10. Ya vimos que el tiempo y el espacio se representa uno por otro y uno en otro. De hecho, esta interferencia engendra un número ilimitado de representaciones pero también de productos materiales; éstos difieren de la *materia*, o sea de la primera naturaleza: las manos dirigidas por un saber los constituyen de tal modo que resistan al tiempo por el espacio y al espacio por el tiempo. En la medida de lo posible duran, se libran del devenir que degrada y se lleva todo; así por ejemplo: un ladrillo, un sillar, un edificio, un palacio, un monumento, una presa, un dique, un buque… El trabajo productivo consolida esos objetos localizándolos en el espacio, los protege contra las agresiones por múltiples procedimientos. Las cosas duraderas permanecen *idénticas* a así mismas durante su duración fijada por la intención de los productores, lo más larga posible por lo general, salvo destrucción intencional. La duración y la obsolescencia se representan antes de la producción.

Lo mismo puede decirse de materiales más abstractos y más inasequibles que las cosas, por ejemplo los sonidos como material de la música. La *representación* de la identidad deseada precede la realización de la "cosa". Así emerge de la primera naturaleza la segunda naturaleza, presa del devenir como la primera pero que unos medios tan diversos como ingeniosos tratan de sustraer a ese devenir. Esto dialectiza la práctica social e indica la transición del producto a la obra como la de la identidad abstracta (formal) a la identidad concreta (real).

El espacio y el tiempo, tanto en el cuerpo vivo como en las cosas exteriores, se presentan a los sentidos simultáneamente, en una confusión indiscernible: el trabajo de la representación consiste en separarlos permitiendo analizar su relación y sus interacciones; el trabajo del concepto recupera su unidad, difícil de representar pero necesa-

ria para el conocimiento: el *continuum* espacio-temporal que plantean y suponen la física y la cosmología modernas. Más humildemente, a escala del cuerpo y de lo útil, la práctica los reúne tratando de dominarlos uno por otro; se establece en lo finito en tanto que el concepto trata de aprehender dos infinitos o un infinito de doble aspecto. Prácticamente, lo finito se plantea y se supone antes de lo infinito. Teóricamente infinito se presupone antes de lo finito; para el filósofo la finitud constituye un problema. ¿De dónde provienen los "entes"?, se pregunta el filósofo moderno que considera como superada la filosofía tradicional porque parte de los "entes" —pero que se plantea problemas de origen y de fin—.

El caso ejemplar del espacio-tiempo muestra nuevamente y de manera convincente:

a) Que el hombre social y práctico no puede prescindir de representaciones, que tienen por lo tanto especificidad y poder.

b) Que la representación, resultado de una operación mezclada de fantasmas y de imaginario, es necesaria y no suficiente.

c) Que el mundo de las representaciones no está suspendido en lo "irreal", sino que a veces tal o cual representación se realiza efectivamente y tales o cuales otras representaciones se disuelven, de tal modo que ese mundo de representaciones no puede estabilizarse.

d) Que el mundo de las representaciones se atraviesa y se trastorna.

e) Que no hay representación del origen que pueda pasar por absoluta y verdadera como tampoco una representación del fin; lo cual fue la tentación o la ilusión filosófica.

f) Que la filosofía puso a circular al mismo tiempo que unos conceptos, unas representaciones, luego la crítica de esas representaciones con la pretensión de ponerles fin por la verdad absoluta.

g) Que la crítica de las representaciones forma parte integrante del trabajo teórico.

h) Que las representaciones empobrecidas y sistematizadas en ideologías forman parte de los servicios y procesos de conservación,

de protección contra el devenir, la estabilización, de lucha contra las transformaciones; ¡de los más humildes procedimientos a los más sutiles sólo hay una diferencia de grado!

i) Que el concepto difiere tanto de las representaciones como de las ideologías: es *verdadero*, pero *débil*, sin relación eficaz con las vivencias y los afectos.

11. Asimismo, el deseo no se representa sino como necesidad determinada de un objeto, fijado sobre y por ese objeto a su vez definido. En sí, fundamentalmente, el deseo no se representa; suscita representaciones durante las cuales se fija en tal o cual objeto y se vuelve necesidad de ese objeto valorado, de tal modo que se recupera un poco el encanto perdido con los siglos, antaño debido a los mitos y simbolismos, hoy en día reanimado por el amo oscuro de los encantos: el deseo. Si no se capta en sí mismo, por separado, es porque no se percibe sino a través de ese efecto: el encanto y sus contrapartidas, la desilusión, la decepción, la "frustración". La energía deseante no tiene nada en común con el motor de una máquina. Esta representación, la "máquina deseante", reduce el deseo poético a la prosa del mundo. Lo propio del deseo es poner fin al aburrimiento, restituyendo lo que destruyeron el saber y las representaciones más o menos elaboradas por la filosofía y la moral. El encanto se recupera sin la ingenuidad de antaño. Así, el deseo lleva a la obra, y un amor puede considerarse como obra del mismo modo que una composición musical o plástica. De ninguna manera puede considerarse maquinal o máquina; por el contrario: suprime en "mí" toda máquina y maquinación en cuanto "es"; pero esa palabra "ser" encierra más de una trampa, en las cuales cayeron varios filósofos.

12. Lo mismo puede decirse del uso y del intercambio: el intercambio representa el uso y se representa en y por el uso. El valor emerge simultáneamente en su doble aspecto: valor del objeto considerado —valor del objeto en su relación con todos los objetos equivalentes—, lo cual implica la relación con el dinero y por con-

siguiente con todos los objetos considerados como productos (intercambio). Los signos de las cosas, incluyendo los signos vendibles, forman parte de las representaciones implicadas por ese doble conjunto. No reclaman otra teoría y otros conceptos sino la teoría de las representaciones.

13. En cuanto a la obra con respecto al producto, hablaremos largamente de ello más adelante. El problema se plantea para el don y la deuda. Según ciertas tesis el don tendría un origen femenino, sería femenino por vocación y por esencia, oponiéndose a la deuda o censo, rasgo masculino. Ahora bien, el don no tiene existencia social más que ni suscita un sentimiento de obligación. Puramente gratuito o gracioso, sin efecto, ni siquiera de "reconocimiento", el don se desmiente y se destruye.

No todos los pares de términos opuestos dan lugar a esos procesos complejos: reflexión o refracción (sin embargo irreductibles a un reflejo) de un término en otro —interferencias, interacciones, mediaciones seguidas de una actividad realizadora o de una disolución en la nada— alteridad por lo tanto alteración y posibilidad de alienación seguida o no de una desalienación que restituya lo posible anulado por la alienación, etc. Así, la oposición muy pertinente ya estudiada por Platón entre lo "grande" y lo "pequeño" se formaliza pero no se dialiectiza; se capta y se resuelve en una relación formal (lógica) de exclusión-inclusión.

Cada término, al dar lugar a representaciones en y dentro de (a través de) el otro, posee su "realidad" propia, distinta, especificada, pero inasequible "en sí", aisladamente. La intuición y la inmediación, aunque fundadas, engañan el pensamiento si éste cree ceñir una sustancia. Cada término sólo aparece y se trasluce en su otro, en una reciprocidad que caracteriza las representaciones. Así, el término considerado "en sí" puede decirse a la vez *abstracto* (ya que su realidad no se alcanza y no se da directamente, sino tan sólo después de un largo trabajo) y sin embargo *concreto*. Por tanto, lo que predomina

en esas interacciones y movimientos es los ficticio-real, lo abstracto-concreto.

¿Es posible volver a insistir aquí largamente acerca del "derrumbe de los referentes" a principios del siglo XX en Europa, que se vuelve explícito hacia 1910? En ese momento desaparecen simultáneamente: el espacio euclidiano (homogéneo, de tres dimensiones) y newtoniano (absoluto), la perspectiva en pintura y en arquitectura, el sistema tonal en la música, la ciudad (que se fragmenta), la familia (que comienza a disolverse), la historia (que se esfuma). Dios ha muerto, y el hombre, y aun el diablo; el "sujeto" definido por la filosofía en nombre de todos los individuos se oscurece, etc. ¿Qué escapa a esa catástrofe silenciosa? Al parecer el trabajo y el lenguaje. La tecnología y el sexo emergen, no como referentes sino como problemas. Lo que cuenta aquí es tan sólo distinguir las causas y los efectos de la crisis entonces incipiente en la Europa imperial, crisis de sus "valores" y de sus referencias. ¿Diremos junto con Nietzsche que el estremecimiento viene desde lejos, que, desde Sócrates, el gusano estaba en la fruta? ¿Diremos junto con Marx y Lenin que el capitalismo competitivo se trasforma en capitalismo de organización (llamado monopolista) y hace estallar los marcos anteriores? ¿Qué las guerras imperialistas no sólo matan hombres y destruyen material?...

En lo que se refiere a la representación, conviene recalcar:

a) que el hundimiento de los referentes puede resultar del embate de las representaciones en las sociedades que se organizan políticamente en torno a ellas (democracias más o menos liberales).

b) Que las referencias clásicas y tradicionales contenían y retenían a las representaciones en límites bastante precisos. Esos referentes y los "valores" conjuntos impedían que múltiples representaciones, políticas o "culturales" se valoran, se proclamarían sin contrapartida.

c) Que el estallido de las referencias liberó a las representaciones de todo "control" racional (eso es lo que significa sin duda una fórmula que se ha vuelto frecuente: la "liberación del significante").

d) Que esa "liberación" tiene como consecuencias la posibilidad de que las instituciones estatales y los poderes políticos manipulen

las representaciones; de lo cual no se privaron desde la primera Guerra Mundial, perfeccionando ulteriormente los procedimientos y técnicas de manipulaciones.

e) Que esas causas y esos efectos no bastan; hay que añadirles un hecho de incalculable importancia sobre el cual volveremos a insistir: a partir de cierta época —la misma, o sea a principios del siglo XX— todas las potencias y capacidades sociales tienden a volverse autónomas, a proclamarse "en sí" y "para sí": lo económico, lo político, el arte, la ciencia, etcétera.

Se pudo decir que Marx modifica y completa la fenomenología hegeliana desarrollando una "fenomenología" del trabajo y de sus representaciones, y más generalmente de lo económico, de la producción y de sus representaciones (ideologías). Esta concepción llamada "marxismo" considera el trabajo como un caso privilegiado de la relación real entre el sujeto y el objeto. Hace del trabajo la sustancia del ser humano, lo cual lleva a una ética y una estética del trabajo. También puede decirse que Freud esbozó una fenomenología del sexo y de sus representaciones, que considera también la relación sexual a la luz del sujeto-objeto. La descripción fenomenológica del trabajo fue cambiada por la práctica política en una filosofía e incluso una ontología del trabajo y del trabajador; se encuentra al término de ese trayecto con la relación conflictiva del trabajo y del no trabajo. En cuanto al freudismo, su fenomenología del sexo (vinculada a una práctica terapéutica y clínica) también se transformó en una ontología de la sexualidad; al término de su trayecto el freudismo volvió a encontrar la relación conflictiva (dialéctica) de lo masculino y de lo femenino. En ambos casos, la interferencia de las representaciones y del saber modificó a éste, y recíprocamente. En el momento en que la gente del saber creía absorber la vivencia, dominarla apropiándosela, sus concepciones se reducían a representaciones. La vivencia, por su parte, se rebelaba.

La relación verdadera sólo aparece si lleva las fenomenologías hasta su término descubriendo la relación dialéctica en la que terminan. La teoría no ya del trabajo (social) como tal sino de la *puesta al trabajo* brinda para la historia (del siglo XVI al siglo XIX e incluso al siglo XX) una cooperación global en torno a la cual giran análisis puntuales que no dejan escapar el conjunto. Insistamos en este punto crucial.

La puesta al trabajo llenó una época histórica, desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, la de la burguesía ascendente. ¿El paso del trabajo preindustrial (agrícola y artesanal) al trabajo industrial (parcelario y dividido, con venta de la fuerzas y del tiempo de trabajo) no fue acaso tan difícil como el de las actividades nómadas y pastorales a la agricultura sedentaria? Cabe suponerlo. El primer paso también llenó varios épocas y por lo general implicó sea la invención, sea la adopción de una nueva religión. Así por ejemplo, los vascos, cuando abandonaron la vida nómada y pastoral, pasaron de una religión cosmogónica y solar al cristianismo. El paso al trabajo moderno exigió una moral, tan eficaz como la religión: un ascetismo en todos los planos, sobre todo sexual. Semejante cambio está relacionado con una clase dominante, que lo impone; pero concierne a toda la sociedad. No puede imponerse separadamente a una clase por otra clase. La moral puritana que implica la puesta al trabajo del pueblo también es válida para la burguesía. Se manifiesta en Europa occidental desde el siglo XVI para alcanzar su apogeo, si se puede decir, en la Inglaterra victoriana y en la III República francesa, jacobina y kantiana.

La puesta al trabajo tuvo múltiples aspectos. En Inglaterra, el puritanismo y la moral bastaron, al parecer, para imponer una representación del trabajo que fuese aceptada por toda la sociedad, no sin reticencias del lado "inmoral" de la aristocracia. En Francia, ni la religión (centrada en los objetos sagrados y en los ritos) ni la moral bastaron; el Estado tuvo que tomar cartas en el asunto; la represión moral, necesaria e insuficiente, reclamó esos poderosos auxiliares: la represión estatal y policiaca, las racionalizaciones y las normalizaciones de la vida social. La puesta al trabajo es inesperable de la medición (del tiempo de trabajo, de su productividad) así co-

mo de la venta en el mercado del trabajo (dentro de límites controlados). Esto implica la aplicación de la autoridad política y de la racionalidad científica a las relaciones sociales de producción. Los expertos más agudos y finos de este tiempo, con Michel Foucault, exploran ese proceso sin concebir su conjunto, reteniendo aspectos subordinados y puntuales (el "encierro" de los locos y anormales, la presión pedagógica y la institución escolar, el papel del modelo militar, etc.). El papel histórico de la puesta al trabajo apenas comienza a descubrirse; este descubrimiento exige la confrontación entre la historia del trabajo y de los trabajadores, por una parte, y por otra, la de la represión sexual. El objetivo aparente de esta última es la eliminación del "vicio" y lo que realmente está en juego es la disciplina exigida por el trabajo industrial: la expropiación del cuerpo, literalmente, o sea la organización práctica de la ausencia y el relleno del enorme vacío por representaciones morales, religiosas, políticas (la voluntad del Señor Dios, el sacrificio y la abnegación, el patriotismo, el trabajo como libertad, etcétera).

Antes de adoptarlas y de transformarlas en organizaciones, luego en instituciones, las sociedades experimentaron a menudo las técnicas y formas organizacionales de dos maneras: *a)* en los ejércitos, en cuanto hubo militares especializados; *b)* en los animales.

Según una observación no desarrollada de Marx, el proletariado, el trabajo y la fuerza de trabajo separados de los medios de producción, pagados por tiempo, entran a la historia durante las guerras; esos trabajadores efectúan las grandes obras de excavación para los campamentos, los cercos; acompañan a los ejércitos.

Pasemos a los animales. El famoso dominio del hombre sobre la naturaleza, que todavía se celebra sin reserva en los países llamados socialistas y de la cual hay sobradas razones de desconfiar en los países más desarrollados, este dominio se ejerce simultáneamente sobre la materia inerte y sobre la materia viva. La domesticación y el amaestramiento de los animales comienza muy temprano. Tanto si la degeneración es la causa, o el efecto de la domesticación, en todo caso las especies domésticas degeneran con respeto a las especies

salvajes. El amaestramiento implica la especialización y a menudo la castración.

La división del trabajo, introducido en la especie caballar, produjo especies especializadas: el caballo de guerra, el caballo de tiro y de labranza, el caballo de carrera, el caballo de desfile. Lo mismo puede decirse de la especie canina (perro de caza, guardián, doméstico) o bovina. La puesta al trabajo exige la castración. ¡Trátese de uncir un toro a un arado, o de enganchar un semental!

Especialización y división del trabajo social actúan en lo biológico y lo fisiológico. La castración, experimentada en las especies animales cuyo empleo acompañaba el incremento tanto de las fuerzas productivas como el de la violencia guerrera y que durante mucho tiempo constituyó la "fuerza de trabajo" esencial, se extendió a la especie humana. Es evidente que otras razones y causas intervinieron. Sin embargo, no deja de ser cierto que la castración se extendió de los animales y los eunucos a toda la sociedad, durante la formación del capitalismo. La puesta al trabajo productivo exigía la reducción práctica de lo sexual a la reproducción. Esto se obtuvo mediante la castración simbólica: por la moral. Ésta ya no debe considerarse como una ideología abstracta sino como una representación terriblemente eficaz. Desemboca en la privación de goce, llamada frustración. El goce se transfiere del cuerpo y del uso a los objetos intercambiables y se transforma en satisfacción, después de haber perdido su carácter "natural". Los más débiles, las mujeres, fueron quienes más padecieron el efecto de la castración por la moral. Ellas debían encargarse de la reproducción sin los agrados con que la naturaleza dotó —atractivo y compensación "inconscientes"— a esa función. Eso es lo que describen los autores femeninos recientes con valor y fuerza, no sin derivar el problema y sin desconocer el proceso; atribuyen este efecto, "la mujer eunuca", a los hombres en calidad de machos, en vez de atribuirlo a la moralidad dominante, la de la puesta al trabajo (por el capitalismo), procedimiento del cual los hombres a su manera también fueron víctimas. ¿Si los hombres dominaron la situación no era acaso en calidad de trabajadores, productivos

o gestores, y no solamente como machos? ¿Cómo hubieran podido evitar la frustración, al lado de mujeres frustradas y por lo tanto frustrantes? ¿La moral no los habría afectado? ¿El infantilismo y el cinismo inmoralista no habrían sido frecuentes en los hombres? Esas interrogaciones quieren impedir que el problema sexual permanezca en el terreno de la sexualidad tomada como función aislada, dejando a un lado las representaciones, la ideología y sobre todo la moral. ¡Lo cual no justifica un burdo "inmoralismo"!...

Marx va más lejos que Freud porque su pensamiento se desarrolla hacia lo global, hacia lo político, en tanto que el de Freud se encoge hacia la moralidad (la normalización) subyacente, o sea la adaptación a los simbolismos (entiéndase: instituciones) de la sociedad existente. El "marxismo" pasa por mil avatares, se petrifica, se dogmatiza, se vuelve ideología, justifica (aparentemente) el Estado más represivo; también justifica una ética y una estética de la productividad y del trabajo; pero también suscita la crítica y las acciones impugnadoras más diversas. El pensamiento de Freud produce una ideología, una institución cultural, una práctica clínica (terapéutica), el psicoanálisis. Se petrifica en saber y ni siquiera logra discernir las causas sociales y las razones históricas de lo que incumbe a su terapéutica: los efectos de las represiones, las frustraciones, las neurosis y psicosis. No llega a comprender ni el papel del trabajo y de la "disciplina" comunes, ni —paradoja— la sexualidad femenina y las relaciones conflictivas entre la naturaleza y la abstracción. Por esta razón, el psicoanálisis prolonga la filosofía clásica y sostiene la filosofía en decadencia. Contribuyó a "puntualizar" el pensamiento así como la refutación de lo existente.

Al amparo de la terrible reducción práctica, otro proceso más profundo se despliega: la disyunción entre la función natural (reproducción) y los efectos personales, sociales, éticos, estéticos, de la senilidad. ¿Es preciso probar con textos que el sentimiento llamado "amor" y la pasión amorosa, de matices ilimitados aun si los gestos obedecen a un código, no tienen como propósito la reproducción? La disyunción es difícil de lograr; ¡cuántos sinsabores! El esfuerzo milenario, prometeico, titánico a su manera (eso con cierta ironía) por disociar la fecundidad del goce sólo produjo frutos al cabo de sufrimientos inauditos, de conflictos desesperados (el amor "puro" y la renuncia al amor, el *coitus interruptus*, la prostitución). A menudo nos preguntamos por qué las invenciones recientes (procedimientos anticonceptivos, píldora, etc.), se han topado con rechazos o resistencias espontáneas, fuera de las razones ideológicas y políticas del tipo reactivo. Esos rechazos vienen de lejos. Muchos hombres y mujeres estiman todavía que la fecundación tiene algo sagrado; pertenece a Dios al igual que la muerte; no compete ni a la voluntad individual ni al "dominio de la naturaleza". ¿No temen acaso secar la fuente del placer al mismo tiempo que la fecundidad? La ideología del deseo, o esa su representación, responde a ese temor sin lograr disiparlo. En esas "profundidades" de la vivencia se ocultan las raíces de las creencias, el nexo entre la naturaleza y la abstracción; el nacimiento y la muerte e incluso el deseo porque éste nace y muere no pertenecerían a lo "humano" sino a lo divino, naturaleza inmanente o deidad trascendente. Así, lo sexual, sin abandonar lo cotidiano, se transforma en obsesión y en ficción. También ello se convierte en figura de la ausencia. La desnudez misma, en vez de descubrir una presencia (como en el arte clásico) se divulga como imagen, como ausencia.

¿La sexualidad, lo sexual? Esos términos corrientes desde hace poco tiempo sugieren una entidad que por sí misma oculta la realidad de lo "sexual". Así se disimula el carácter "bi" (ambiguo, polarizado) del sexo. No hay sexo sin bisexualidad. No hay sexualidad que no lleve en sí "el otro"; en sí y no solamente ante sí. El *animus* es inseparable del *anima* y recíprocamente, dijo Jung. La posibilidad misma de la inversión sexual y de la transexualidad muestra la inherencia recíproca de los sexos, del Mismo y del Otro. Si bien hay que observar y admitir que de cada lado un elemento (momento) predomina sobre el otro, ambos elementos están *presentes* (uno al otro, uno en otro) en cada individuo.

¿Pero entonces cómo explicar el desconocimiento recíproco de

los sexos? La prodigiosa ignorancia, incluso el desdén de lo viril por lo femenino, lo cual desvía al Eros hacia la brutalidad, hacia la absurdidad. ¿Cómo explicar la génesis de esas entidades: virilidad, feminidad?

Hay que ver en ellas un producto social, a partir de la "primera naturaleza". El hombre, el macho —guerrero, poseedor, padre— niega en él al elemento femenino y lo rechaza fuera de él como objeto para dominarlo. A esto se añade quizá una sorpresa, un temor inmemorial ante el fascinante placer femenino. El macho se hace macho en nombre de una representación de sí que implica una voluntad; la dominación se alcanza, no se motiva por la jerarquía social ni por la necesidad, el deseo y el Eros. El *objeto* (la mujer) sufre los efectos de ese fenómeno de rechazo y nace el resentimiento, *objeción* a la voluntad masculina, huida, revancha. La polaridad, que no tiene nada de lógico, se vuelve conflictiva. Así pueden nacer esas representaciones, derivados históricos y desviaciones de la energía natural: las virtudes viriles opuestas a las virtudes femeninas. La angustia surge del rechazo (inhibición) del otro por representaciones de sí y de las representaciones desviadas que nacen de ese "otro" rechazado. La desviación se transforma en moralidad, que a su vez reacciona en las representaciones metafóricas para consagrarlas. De este modo se justifica en y por el juego de las representaciones la separación entre las dos partes de la especie y del ser humano, con la lucha —antigua y fecunda pero generadora de miserias— que desgarra a esa especie.

El problema y el movimiento dialéctico de la sexualidad en el mundo moderno forman parte de un movimiento mucho más amplio. La unidad de la naturaleza y del ser humano, religiosamente celebrada por Spinoza en el edificio suntuoso de la *Ética*, por Leibniz en la *Monadología*, esa unidad se ha roto. El hombre social sale de la naturaleza pero se bate contra ella; la relación no puede definirse por una unidad o identidad profunda (ontológica, de Spinoza a Schelling) sino como unidad dialéctica, es decir conflictiva. El trabajo es prueba de ello, energía vuelta contra su fuente. La ruptura, consumada en Marx, se agrava en nuestros días al observar que las técnicas e instrumentos del trabajo humano destruyen la naturaleza. La destrucción de lo espontáneo y de lo natural —por lo tanto del uso— no se realiza solamente en la naturaleza exterior sino también en la naturaleza interna del ser humano, el cuerpo, el sexo. Si el "hombre" no es más que una existencia no determinada, sin esencia, si no es sino un "sujeto" sin objetividad, o bien ese sujeto estalla, o bien se puede decir cualquier cosa de él, imponerle cualquier atributo. A través de esas peripecias (que la filosofía registra sin provocarlas), a través de esa destrucción de la naturaleza que se repercute en el pensamiento de tal modo que ya no podemos pensar en la naturaleza sino como abismo, a través de esas rupturas dramáticas se busca la apropiación de la naturaleza y de sus energías vitales y materiales: la segunda naturaleza. ¿En qué consistiría la apropiación del sexo y de la sexualidad? La propiedad (privada) de la mujer por el hombre, así como la propiedad (privada) del suelo, simula y caricaturiza la apropiación. Lleva a la destrucción. El goce sin su efecto orgánico, la fecundación, consagra el esfuerzo por apropiarse el sexo. Esto lo comprenden muy bien los moralistas y las potencias "espirituales" que se obstinan y se perpetúan vinculando institucionalmente el sexo con la fecundación.

El trabajo no es lo único que se presenta como medio de dominación y de destrucción de la naturaleza, también la técnica y más generalmente la abstracción. La miseria sexual, los estragos muestran que ni el trabajo, ni la técnica, ni la mercancía, ni la abstracción dejan a un lado y evitan el sexo. ¿Hay que incriminar al capitalismo? ¿A la burguesía? ¿Al Estado? Ciertamente; pero para explicar esa devastación y esa miseria hay que recurrir a otras causas y a otros efectos. El proceso es mucho más complejo. Lo cual no disculpa en nada los "factores" mencionados.

¿Cómo definir el sexo y la sexualidad? ¿Sería acaso una parte del ser social subordinado a lo racional, secundario como una "pasión"? No. Ya excluimos anteriormente algunas definiciones: *a)* la que limita el sexo a una función biológica; *b)* la que extiende indefinidamente

el sexo, lo cual se traduce antropológicamente por una determinación del "hombre"; éste no sería ni el *homo cogitans*, ni el *homo ridens*, ni el *homo ludens* ni el *homo faber*. Su "esencia" consiste en el sexo: *homo sexualis* (o *eroticus)*. De tal modo que todo estaría sexualizado, incluyendo por supuesto las representaciones.

Ya apartadas esas líneas, queda por definir el sexo como un órgano pero *sensorial* (y no solamente funcional o sensual). En la vivencia, el sexo percibe un aspecto de los seres vivientes y aun de los seres sin vida. ¿Del mismo modo que la mirada? El ojo y la mirada perciben formas, superficies. El ojo percibe lo visible. Busca la luz y no se ve, a no ser en un espejo. Para él, la luz hace surgir un mundo —doble— de colores y de formas. ¿Presencias? No, esbozos, siluetas. Para la presencia, se necesita además el contacto, el movimiento de todo el cuerpo. La mirada se fija en imágenes, sin espesor: superficies. El sexo se percibe más profundamente que lo que alcanza la mirada: fuente de energías explosivas. Como tal, más que la mirada, tiene acceso a la presencia. A partir del deseo, no "representa"; va como un camino hacia una presencia que lo rehuye. En este sentido, no es una representación sino que suscita muchas representaciones del otro y de sí mismo, en el margen entre lo vivido y lo concebido, entre la emoción y el pensamiento. Para el sexo y por él surge un mundo doble, macho-hembra. La denominación, la nomenclatura, la clasificación de los objetos y de los sujetos que resulta de ello no tienen en un principio nada que ver con una lógica. Entre la vivencia inicial y la formalización ulterior se intercalan las representaciones, "estructuras de ausencia", más bien que presencias. El psicoanálisis se ocupa, al parecer, de esas estructuras de ausencia. El Edipo cuya generalidad en la especie humana trataron de mostrar Freud y sus continuadores, ¿no sería una "estructura de ausencia" que acentúa la imagen del padre, remplazándolo incluso después de su muerte? Pero el análisis pasa aquí de las representaciones del sexo a las del poder (de la voluntad de poder).

El sexo y la sexualidad dieron lugar a innumerables representaciones de los órganos y de su funcionamiento de su finalidad y de su absurdidad, de los goces y de los infortunios que determinan. Muchas de esas representaciones transmiten evaluaciones: manchas, culpa, peligro, etc. ¿El fenómeno inicial sería la prohibición de ciertas relaciones sexuales? La teoría que coloca la prohibición del incesto en el fundamento de la sociedad, en la fractura entre lo natural y lo social, no *representa* más que una parte de los hechos. El control sobre la fecundidad fue más importante para las primeras sociedades organizadas que el incesto. Las que no estipularon ese control desaparecieron, agobiadas por el número, por la carga de las mujeres encintas, por su aislamiento. La reproducción biológica y su relación con la sexualidad desempeñan aquí el papel primordial, que conservaron hasta nuestros días, o sea hasta la separación efectiva entre la ética-estética del sexo y su función orgánica. El control natal data de la formación de los grupos humanos. Se obtenía por diversos medios, entre los cuales las prohibiciones e interdicciones, con las representaciones justificativas. La reproducción de las relaciones sociales se superpone tardíamente a la reproducción biológica, sin suprimirla, desplazando su importancia, provocando en ese momento la aparición de nuevas reglas para los matrimonios.

Aparecen tardíamente representaciones "blancas", que implican la denegación o negación de la sexualidad: la virgen eterna o terrestre, el ángel, la doncella y más generalmente la pureza (la asexualidad) como virtud, como sublimidad, o sea como castración voluntaria.

A partir de ese "grado cero sexual" se establece la escala de valores sexuales: el +, la fuerza viril, creadora, en última instancia la paternidad divina. Y el –, lo femenino, la mancha, la culpa, la carencia, la ausencia de falo, de deseo y de placer, en última instancia el vacío y el abismo demoniaco.

Esta representación de un "grado cero" del sexo no afectó hasta la época capitalista y burguesa más que a una élite religiosa. Servía a la Iglesia, a su reclutamiento, a su teología de una sustancialidad exterior al mundo.

Frente a esas negociaciones se erigen representaciones forzosas: la retórica del sexo, la sexualidad como "valor" autónomo, el "machismo", la virilidad como virtud. En este trayecto, al lado de los va-

lores éticos, lo transexual cobra un valor estético: sea el disfraz, sea la capacidad de sentir las impresiones y sensaciones de ambos sexos (en la música y la poesía, luego en la novela).

La vía "normal" —si puede decirse, en el sentido de una ortodromia y no de una ortodoxia— de la sexualidad es obstruida por las representaciones que la desvían: imágenes, símbolos, valores morales y desvalores. El concepto mismo de sexo y de sexualidad encierra trampas: permite el discurso sobre una entidad separada, hace olvidar la perpetua ambigüedad del sexo que va desde la incertidumbre infantil hasta lo trans-sexual platonizante. Omitir el componente homosexual de toda energía sexualizada le quita su dualidad constitutiva y estimulante, la relación con el otro que abarca la relación consigo mismo, la relación con el cuerpo y con el espacio del otro que implica la relación con su propio espacio y con su propio cuerpo: el movimiento de la apropiación. Las representaciones pueden tener la fuerza de bloquear el camino sinuoso entre la necesidad fisiológica vinculada a la reproducción (emisión y recepción de la simiente) y el deseo impregnado de cultura, incluso sofisticado y vinculado a la prosecución voluntaria del placer. La teología judeo-cristiana y las morales que derivaron de ella explotaron esta posibilidad. Esto fue facilitado por diversos acontecimientos históricos (entre los cuales no hay que olvidar la irrupción de la sífilis en Europa en el siglo XVI, ni tampoco el concilio de Trento que fortaleció la ceremonia del matrimonio y el fetichismo de la virginidad).

¿Qué es la miseria sexual? ¿En qué consiste? Algunos estiman que el problema se plantea a partir del psicoanálisis y que sólo esa "ciencia" puede responder. Aquí diremos una vez más que el problema no compete a una ciencia separada, sino a un concepto más amplio que prolonga la filosofía pero que ensancha el horizonte de los filósofos. ¿El psicoanálisis? Sí y no. Sí, en la medida en que reveló la miseria sexual, no, en la medida en que no trascendió el moralismo generador de esa miseria sino que engendró a su vez una ideología de lo "normal" y una mitología del deseo. No se puede incriminar exclusivamente al capitalismo, pero la ideología psicoanalítica lo escamoteó demasiado a menudo. Uno de los más graves errores del psicoanálisis es haber desviado la Ley y su sentido. Al imputar la Ley únicamente a la figura del Padre, los psicoanalistas ocultaron el Estado. Ciertamente, el Estado moderno deriva, efecto y causa, de la monarquía en que el Rey Padre conservaba los atributos del Dios Padre y del Padre patriarcal. No obstante, la metamorfosis histórica que produjo el Estado moderno pierde su fuerza amenazadora si se mantiene esa representación.

Hay que decir y repetir que la organización de la vida cotidiana representa una organización y una disciplina de la ausencia. De tal modo que lo político, con sus representaciones e implicaciones —el Estado y el hombre de Estado, la coacción, la guerra— parece ser la única presencia: cuando no es sino simulación, ausencia suprema. La remisión perpetua a otra cosa, el fin de las referencias provocó la generalización de la ausencia sin esperanza de presencia. La espera pasiva y resignada de las decisiones políticas, aunada a la moral y a la religión (cuya reactivación se observa por doquier) permite aceptar la ausencia colmándola de representaciones que los medios de comunicación masiva toman un poco de todas partes. Se mata la espera.

Sin embargo, para comprender bien esa miseria sexual que el psicoanálisis hizo aparecer pero no desaparecer, hay que ir más lejos y ahondar un poco más. ¿Tiene acaso un sentido o no es más que el testimonio y la prueba de la "insoportabilidad" de lo social? El lector ya sabe que la abstracción, ya no se percibe sino como abismo, caos: ausencia. Anteriormente, fue presencia. La filosofía y sobre todo los poetas lo atestiguan; el romanticismo marca la ruptura: llamado desesperado a la naturaleza perdida, nostalgia, lamento, promesa de una nueva presencia. En Hölderin se encuentra el mensaje más apasionado y más profundo relativo a la naturaleza, el amor y la creación presentados como dones de la naturaleza. En él, las palabras, signos de la naturaleza sagrada, no tienen nada de sacrílego: el significante queda estrechamente asociado al significado. Esto es lo que dejará de

ser ulteriormente, en su disociación (tal que ya no se sabe de qué se habla ni quién habla, y que se puede decir cualquier cosa).

Sin embargo, la naturaleza se define insuficientemente por el magnífico poder creador que celebran la filosofía (Spinoza, Schelling) o la poesía (Hölderlin). Tiene su crueldad; arroja implacablemente hacia la muerte y los vivos no evitan el sufrimiento. Ese lado implacable, otros filósofos (Schopenhauer) y sabios (Darwin) lo pusieron de manifiesto, lo llevaron al lenguaje. Borraron las representaciones benéficas de la naturaleza identificada con lo divino.

Pero la pregunta crucial aún no ha recibido una respuesta satisfactoria. ¿De dónde viene la miseria sexual que se abate sobre el mundo moderno, completando con un color nauseabundo el cuadro de las miserias? ¿Cómo comprender su coexistencia con las exhortaciones a la libertad (sexual), con la búsqueda del goce, con el saber? ¿Su vínculo oscuro con la dominación destructora de la naturaleza? ¿Con el reinado del intercambio abstracto y el dinero? ¿Con otros "factores", sin duda alguna? Si las sociedades antiguas hubieran padecido esa miseria, la especie humana habría desaparecido. ¿Qué sucedió? ¿Qué sucede? ¿Dónde y cuándo? En último análisis, se ataca el lenguaje, único y último "objeto" de pensamiento. La responsabilidad recae sobre las palabras. El "hombre" o el "sujeto", o lo que queda de él, estaría enfermo del lenguaje, por lo tanto sería incurable a no ser por el silencio de muerte. De ese modo se disculpa la moral y la religión. Ahora bien, el fetichismo del lenguaje lleva al asesinato del lenguaje. Se toma las palabras y su reunión por la verdad y su soporte por definición del ser humano en el mundo: *homo loquens*. Luego se observa que el discurso y las palabras separan, dividen, fragmentan. Se lleva la separación hasta los extremos; y se pasa de la *logología* (discurso sobre el discurso) a la *misología* (odio y repulsión por el acto de hablar o por el acto de escribir), contrario de la *filosofía*. Se pierde un camino el *sentido*, por haber puesto demasiadas esperanzas en las significaciones. Además, la producción inmoderada de significaciones engendra la *crisis de los sentidos* (Adorno). No podemos dejar de insistir en el hecho de que el saber de las significaciones (lingüística, semántica, semiología) ha hecho de la palabra y de la significación un absoluto, o más bien un simulacro de absoluto y que de ese modo se perdió el sentido…

En su extremidad, en el momento de su transformación, la filosofía en decadencia logra todavía dividirse, antes de convertirse en "otra cosa" (la metafilosofía); no en filosofía viril y filosofía femenina sino en filosofía asexuada. Se pierde en las representaciones.

En la obra de Heidegger, el sexo no tiene cabida. El Ser asexuado o transexual que se revela en la ontología no se expresa en un Eros, ni celeste, ni terrestre. El sexo no aparece en absoluto, ni siquiera entre los "entes", lo cual da a la doctrina heideggeriana, a pesar del esplendor del lenguaje, un aspecto irreal o más bien ideal. En cambio, en el psicoanálisis desde Freud, la determinación sexual pasa por esencial. La líbido, con sus accidentes (el Edipo, la inhibición, la castración), se instala en el centro de los conceptos.

El psicoanálisis se sitúa en la frontera entre la decadencia de la filosofía y su separación. El hecho de que Freud haya elevado al lenguaje y al concepto de la sexualidad es un logro poco discutible. Visión irreversible. Lo que Freud no vio ni previó es que las representaciones de los "freudianos" iban a suplantar las representaciones de la sociedad, de la moral y de la religión añadiendo a la práctica (clínica) una interpretación dogmática.

En el pensamiento de Freud y en el de Heidegger el exceso y la falta de sexualidad tienen la misma razón, el mismo resultado y el mismo sentido. Sólo se toma en cuenta el sexo masculino como representación de la universalidad, de la cual los sexos diferentes no serían sino los accidentes. La diferencia desaparece o se exagera pero en provecho de un solo término, el mismo en ambos casos. Ya se trate del "ser" o de lo "libidinal", la representación elimina lo femenino y lo convierte en la ausencia o la falta de lo masculino.

¿Qué se puede concluir? Filosóficamente nada. Prácticamente lo siguiente: el horizonte de la sexualidad queda abierto. ¿El sexo? Es lo que uno hace de él. ¿Quién, *uno?* ¿El hombre cualquiera? No. Sino

aquél —o aquélla— que se enfrenta con el conjunto de las condiciones y circunstancias. El sexo va desde el horror (el del sadismo, el de la violación a muerte y aun después de la muerte en *Last exit for Brooklyn)* al esplendor trágico, el del amor extrasocial aunque determinado por una sociedad, el amor incestuoso y sublime contado por Margarita de Navarra en uno de los cuentos del *Heptamerón*, o el amor del "hombre sin atributos" por su hermana Ágata.

¿Cómo se presenta el sexo ante una meditación que toma en cuenta la experiencia psicoanalítica advirtiendo sus límites y evitando la ideología (metapsicología) de la mayor parte de los intérpretes de Freud? Como una reserva y un recurso de energías que pueden emplearse de múltiples maneras, destructiva y creativamente (sin que esos dos aspectos puedan distinguirse). El sexo, no definido por la "reproducción", ni por la "líbido" o el deseo sin objeto, puede desviarse, proyectarse hacia múltiples objetos e incluso disolverse en la ausencia, voltear contra sí su fiebre y su fuerza. Camino hacia el presente y la Presencia, puede derivar hacia la Ausencia ¿No es eso la neurosis? ¿Incluso la psicosis? Estas ideas no tienen nada de un análisis riguroso, aun menos de una prescripción práctica. Tan sólo tratan de evitar las representaciones reductoras, surgidas de los lugares más diversos, que atacan para depreciarla la energética fundamental del sujeto "consciente" cuya conciencia, animada por esa energía subyacente, inventa un objeto, un proyecto, un trayecto. ¿Cuándo y cómo? Mediante otras representaciones.

La figuras antiguas —representaciones consideradas durante mucho tiempo como evidencias— se borran. La Mujer-niña y el alma bella *(die schöne Seele*, de la cual Hegel se burló tanto) se ven muy poco. Las nuevas figuras llegan con su cortejo de representaciones y los pasos de una esfera a otra: de la mujer sierva a la mujer todavía metafísica (libre como entidad y prácticamente avasallada), de ésta a la mujer "autónoma" (con este contrapunto: quien dice "autonomía" dice soledad) a través de la Mujer-objeto, la Mujer-espectáculo. Filosóficamente, las interrogaciones podrían formularse así: "¿Hay acaso

un concepto de mujer; feminidad, feminitud u otro que emergería de la fragmentación del concepto genérico del hombre?" "¿Una mujer puede constituirse en sujeto, salvando esa figura, librándose de las debilidades de esa representación?"

Más de un escritor contemporáneo ha formulado las representaciones relacionadas con la amenaza perpetua que ha sido desde siempre para el "hombre" su temible compañera: "La mujer aparece en el fantasma masculino cargada del doble y temible prestigio de ser el continente de la vida y del placer... En ese interior misterioso, la vida y la muerte se confunden, unidas por nuestro deseo. El macho tenía que convertirse en el amo de eso: el lugar de clausura de la existencia humana, en que la vida se vuelve goce y el goce vida pero ambos efímeros y finalmente entregados al trabajo de la muerte, el hombre a su vez va a cerrarlo. Lo que está oculto está ocultado doblemente: harén o cocina..." (Pascal Lainé: *La femme et ses images*, p. 30). He ahí lo que descubre un escritor profeminista que asiste a la batalla. ¡He ahí, pues, uno de los resultados, uno entre tantos otros, de veinte siglos de ideología elaborada, de filosofía! Ese texto, como muchos otros, interesa al analista porque muestra la fuente de sus angustias para el "macho". Al describir los fantasmas supuestamente conocidos, contiene otros que introduce sin decirlo. ¿De dónde proviene, de cuáles ideólogos y de qué representaciones, esa obsesión de la "clausura" y de dónde proviene ese extraño "trabajo de la muerte", con esa desviación de un concepto que quería significar la vida creadora, a saber, el trabajo? El autor, ciertamente, abandona las representaciones tradicionales de la mujer como ser humano "privado" de falo, como pasividad. Cree sorprender verdades inmortales sobre la muerte y toma o retoma una serie de representaciones, la del sexo femenino como "misterio", como "interior" inaccesible, la del recorrido que va del útero a la cocina. Faltan aquí algunas figuras: la bruja (la hechicera en su caverna) y la diosa madre. Deben hallarse en otra parte. Una fenomenología de las representaciones bien realizada las situaría en el camino. ¿Esas representaciones altamente culturales no persistirán a pesar de las guerrillas y las operaciones puntua-

les llevadas a cabo por los grupos femeninos? Después de la lectura de semejante texto, escrito por un hombre "liberado", uno espera lo peor: la catástrofe de los dos sexos, el encierro en ghettos sexuales (cada uno de los sexos irá de su lado, presagiaba un poeta). Eso sería el triunfo de la ausencia y su fiesta negra: el triunfo de la Muerte (tan frecuentemente celebrado desde el cristianismo europeo por los pintores y los poetas). Anteriormente, otra hipótesis se sugirió: un inmenso trabajo, el de la vida, se esfuerza por separar goce y fecundación, unidos por la naturaleza, reuniendo el goce y el amor. Así sobreviene una ruptura, acentuando las particularidades sexuales sin alcanzar el juego más sutil de las diferencias. Lo cual explica también la exaltación —ideológica— del goce que acompaña su desconcierto. Así, por un duro ascenso, durante una prueba a veces cruel que llega hasta la fuente del placer, el "hombre" (es decir la especia humana) pasa de una primera naturaleza que se aleja, a una segunda naturaleza, apropiada. No sin pérdidas y estropicios. En el intervalo suscitado, en el disturbio traído a la vida (orgánica y natural) se alojan angustias, temores reales o simbólicos, representaciones fastas o nefastas. Ese trabajo de la vida se prosigue lentamente a través de las peripecias que hacen del amor unas veces lo más frívolo que hay, otras veces lo más serio, siempre valorándolo, a veces maldiciéndolo, otras veces invocándolo. Sobre todo que el goce femenino, a menudo ausente pero ilimitado cuando sobreviene, sorprende al macho humano, lo intimida y lo llena de resentimientos.

La mujer moderna procede a una grandiosa Reconquista, a una reapropiación de aquello de lo que fue expulsada por el triple poder de la religión, de la moral, de lo económico, o sea de la división del trabajo: *a)* Su cuerpo y el uso (el valor de uso) de su cuerpo. Contra el valor de cambio, prostitución y matrimonio. Contra la puesta en imágenes y en espectáculo, contra el simbolismo publicitario de la mercancía. Contra el miedo y la vergüenza, miedo del hombre, vergüenza de su cuerpo; vergüenza y vanidad se compensan; *b)* la libertad del comportamiento, la capacidad de decisión. La mujer actual ha dejado de obedecer a las representaciones que le brindaba o más

bien que le imponía una tradición de dependencia y de poder masculino. Por ende, emprende su propio y peligroso camino.

Quedaban por conquistar el pensamiento y el intelecto (en vez de simular la intelectualidad y, como dicen los filósofos, el entendimiento masculino), creando una inteligencia que ya no sea fría, tajante y dura, una comprensión que ya no sea a base de resentimiento y de voluntad de poder. Queda también por inventar el Estilo, el gran estilo que alcanzaron antaño ciertas mujeres, a menudo aristocráticas. Esta tentativa, este proyecto de apoderarse del discurso para re-modelarlo podría abortar. Destrozar el lenguaje so pretexto de que los machos produjeron y marcaron el discurso durante siglos, a falta de poder destrozar al macho, no pone fin a las representaciones sospechosas; y no da a luz a nuevas de vida o de arte.

Cada momento tiene sus trampas: todo encierra trampas, tal es el aspecto moderno de la fenomenología de las representaciones (rasgo ya presente en Hegel en el "engaño de la *cosa*" que se cree captar fuera de su producción y de su mantenimiento). Cada momento encierra una trampa, en particular porque tiende a afirmarse "en sí" y "para sí", en cuanto se vuelve distinto, en cuanto se vuelve "momento". Tomar la libertad sexual por esencial, decisiva y definitoria, por eje y centro de una vida nueva, cuando esta libertad al igual que la libertad de expresión y de opinión indica posibilidades sin señalar cuáles, ¿no sería una trampa? En vez de figurar como punto de la transformación del mundo, la sexualidad ocupa la escena; sirve de sustituto o de pretexto; se vuelve entidad y mediación publicitaria. ¡Cuántos obstáculos en ese camino hacia una nueva presencia! Por un cúmulo de circunstancias que no es nada fortuito, la liberación se realiza en el mismo momento en que el cuerpo femenino se vuelve a la vez mercancía suprema y símbolo (publicitario) de todas las mercancías. La expropiación toma la forma de la fragmentación extrema (el seno, la pierna, el cabello, etc.). La mujer-objeto y la mujer-espectáculo no han agotado su rentabilidad. Las representaciones persisten, subsisten, reforzadas por los medios de comunicación masiva, y siguen remplazando las presencias.

Más tarde, la mujer "desmistificada" corre peligro de volver a pasar por las momentos por los que ya pasaron los hombres, topándose con los problemas mal resueltos por éstos: la soledad, la autonomía o la comunidad (familia, club, corporación, partido, grupos espontáneos o instituidos), el *in* y el *out*, la marginalidad o la centralidad, el trabajo especializado o los esparcimientos, el diletantismo o la seriedad, la abertura o la clausura, el escepticismo o el dogmatismo, la conciencia infeliz o el nihilismo, el valor estoico o el abandonado o de aspecto epicúreo. ¿Esa mujer desmistificada, o sea liberada de las representaciones acostumbradas (de lo femenino y de lo masculino) puede acaso evitar, por atajos o tomando caminos diferentes, la larga travesía del desierto, el largo itinerario seguido por la conciencia viril? Si se deshace de la mujer-niña y del alma bella, de la mujer-objeto y la mujer-espectáculo sólo para caer en la conciencia infeliz, ¿cuál es la ganancia?

El gran combate de las mujeres hizo resurgir las figuras del pasado con las representaciones asociadas: la mujer-mercancía, la mujer-sierva, la mujer metafísica y simbólica, la mujer incierta y ambigua, sin olvidar la mujer-niña, etc. ¿Cuáles son los objetivos (¿la libertad?) y qué es lo que está en juego (¿el fin de la naturaleza?, ¿la separación de los sexos o su unidad renovada?, ¿la transformación de lo cotidiano?) en ese combate?

Habrá que volver a insistir en las representaciones adjuntas a las figuras para consolidarlas y justificarlas. El tema sólo será circunscrito y no agotado. Tal o cual aspecto callado o exiliado en la sombra merecería que la reflexión lo saque a luz. Por ejemplo, la responsabilidad de las mujeres en su opresión. No que cada una, según el modelo psíquico común, la realice (mediante una interiorización del modelo viril), sino de una manera más práctica. ¿Muchas mujeres no educan a sus hijos inculcándoles las representaciones y valores masculinos? ¿No se realizan acaso por poder en sus hijos varones? Lo cual no significa que la familia funcione como el único lugar reproductor de las relaciones de dominación. Esta tesis, relacionada con

W. Reich, disminuye la comprensión de las relaciones sociales y de su reproducción. Las limita a esa entidad familiar por definición, la familia, apartando lo global y sobre todo la investigación sobre el Estado. Efecto tanto como causa, la familia refracta la división del trabajo a escala global; refleja pero no determina la jerarquía; la encarna a su nivel. Incriminar al Padre, la figura del Padre y las representaciones de la paternidad, no es erróneo pero sin embargo oculta los poderes mortales del Estado y del Príncipe.

El combate de las mujeres a veces oscurece el concepto de "clase" bajo diversas representaciones. Describir a las mujeres en general como una "clase" explotada y oprimida es una aberración. Oponer sexismo a sexismo, racismo sexual a racismo sexual, no corresponde en absoluto a una lucha de clases. Parcela y momento de la transformación del mundo, la lucha de las mujeres no puede erigirse en factor esencial, aun menos exclusivo, de esa transformación. ¿Dónde nació la gran reivindicación femenina? En las clases medias. Esto debe ponerse en el haber de las clases medias en vez de depreciar la reivindicación misma. Sin embargo, lleva su marca. Este origen, sin que ello invalide el valor de la empresa, sin caracterizarla según el esquema (marxista) vulgar, le fija ciertos límites. En lo que se refiere al futuro de la familia y de las mujeres así como de la ciudad o del espacio social, las posibilidades emergen en el seno de las clases medias como reivindicaciones y aspiraciones; pero esos llamados del futuro sólo se realizan incompletamente por la acción. Ciertos "representantes" de los trabajadores no tienen grandes dificultades en apartar esas cuestiones, las que no se refieren a la empresa, molestas para ellos. Como clase, por lo demás fragmentada y mal definida hoy en día, la clase obrera ocupa posiciones de espera en lo que se refiere a esos problemas. Las mujeres de la clase obrera y del pueblo son conservadoras hasta que una situación intolerable las pone en movimiento. Aceptan la mayoría de las representaciones corrientes, sin interrogarse acerca de su origen y su sentido. ¿No sería sólo porque las mantienen humilde y firmemente ocupadas las certezas elementales de lo cotidiano: comer, beber, dormir, ir al trabajo, criar a los

hijos, atender la casa? Las aspiraciones que retiene la teoría les parecen no sin razón elitistas.

No es absolutamente seguro que la mujer moderna dé a luz a un tipo superior de civilización y de ser humano civilizado. Es algo que todavía puede esperarse y hay que decir muy alto que existe la posibilidad de que semejante figura ascienda en el horizonte, pero también es posible que la mujer ascendente se limite a reproducir las figuras del "hombre": los fracasos, las ausencias, las etapas en las cuales tantos hombres se detuvieron y que sólo un ínfimo número superó. ¿Esa mujer moderna saldrá de las representaciones antiguas y nuevas del sexo y de la sexualidad, del cuerpo, de la pareja, de la oposición entre el don y la deuda? ¿Las superará para inventar la nueva alianza con el cuerpo, o sea para crear modalidades y cualidades de presencia?

El tipo femenino ascendente puede degenerar. Infantil y cínico, el simulacro de la nueva mujer se manifiesta aquí y allá en la vivencia y en la expresión literaria. El acoplamiento de esas dos palabras tiene algo de insólito, pues se supone que el cinismo pone fin a las niñerías, es un rasgo de vejez, es un fruto amargo de la experiencia. Consiste en el empleo hábil de todas las representaciones sin exceptuar y sin aceptar ninguna. Si una mujer llamada de lejos por lo Posible no logra crecer, entonces se vuelve infantil; entonces se vale en forma tradicional pero sin la menor ingenuidad de todas las representaciones, símbolos, valores, signos, etcétera.

Una poderosa representación feminizó las figuras del Genio. La genialidad, por crear obras, por ser "chispa de la luz Naturaleza", pasó por ser el lado femenino de la virilidad. Sin esa feminidad, el macho se quedaba bruto, se volvía guerrero, destructor. Espontánea por esencia, opuesta a lo trivial por lo tanto al saber y a lo cotidiano, la Genialidad procedía por saltos, por trances, por intenciones, por excitación y por éxtasis o inspiración, por lo tanto femeninamente. Cercana a la brujería (el mago), a la religión (el sacerdote de lo Bello), a la prostitución (obligada a cometerse en el mundo impuro), la Genialidad subía de las profundidades de la Naturaleza. Detentaba, al igual que la Mujer, una naturaleza creadora por esencia.

La Genialidad se definía según la feminidad; de ahí a considerar geniales a muchas mujeres no había más que un paso. La genialidad femenina se oponía a la genitalidad, pero el esfuerzo bovariano hacia una sexualidad vivida intensamente parecía genial. Esta genialidad espontánea se asemejaba a la del niño, que descubre sin cesar, que crea, que produce un mundo, su "mundo".

Cuántas ilusiones, dichas magníficamente en el *Hiperión* de Hölderlin, el poeta de los poetas (Heidegger) en que la Mujer es a la vez Mediadora y Soberana.

El placer, en la especie humana y la juventud inmadura del individuo humano, también se conquista. La naturaleza prescinde del goce femenino, de tal modo que la fecundación puede seguir una copulación sin el menor placer. En cambio, según una tradición inmemorial, el goce femenino excede inmensamente, cuando sobreviene, al del macho. De donde resulta un profundo y oscuro resentimiento, que también tiene orígenes muy remotos. La agresividad "natural" del macho no siempre tiene su recompensa "natural". Fue preciso durante siglos salvar el enorme intervalo entre la agresividad y el amor, pasando por la responsabilidad social de las consecuencias del acto sexual. ¿No hubo que separar el dolor y el goce, mezclados por la naturaleza? ¿Esta separación, que otorga al amor el goce como fin, no es una especie de obra de arte? ¿Una poesía (poiesis) y ya una segunda naturaleza?

Por un movimiento dialéctico que atraviesa los demás movimientos, el nacimiento de Eros provoca la miseria sexual. Y en primer lugar la lucha de los sexos (la dialéctica puesta de relieve aquí no permite olvidar la división del trabajo, los efectos de la violencia y de la guerra en la desigualdad de los sexos). Los estragos ocasionados por la separación de lo que la naturaleza da en una confusa unidad, sirven de pretexto y de justificación a la moral, a la religión y aun a la filosofía; intervienen como representaciones explicativas de los infortunios (el pecado, la mancha, el error). Así, la religión y la moral intervienen en las garantías institucionales que limitan los daños pero también el agrado: el matrimonio, la "bendición", la limpieza de

las manchas sexuales, el ascetismo. Con el judeocristianismo, la religión se construye con base en la tesis de que Dios reina sobre el nacimiento y la muerte, aun si la vida se le escapa.

Esta triste condición tiene sus contrapartidas. Rasgando el velo puesto sobre el sexo y el Eros creador por la moral, el arte muestra lo opuesto. El desnudo en el arte tiene una función particular. Destruye los fantasmas de la moral; ilumina por el cuerpo desnudado el camino de la vida. Dice el placer; es goce. El desnudo se permite negar la funcionalidad del cuerpo, que lo limita a la reproducción, a la labor, a la nutrición. Canta la belleza junto con la felicidad. Lo mismo se puede decir de la teoría del amor en Platón o de la canción de amor cortesano que recupera la "gaya ciencia". Esto hasta la modernidad y la mundialidad que comenzaron por el mundo de la mercancía, por el capitalismo, por el nacionalismo y por las guerras. En ese momento, junto a la puesta al trabajo industrial, se fortalecen los dispositivos que expropian al cuerpo de su goce. La castración por la moral provoca la aterradora frigidez de las mujeres e incluso de los hombres. Esto acaba en enfermedad social en muchos países, enfermedad que combate el psicoanálisis, pero en vano, pues acomete síntomas más bien que causas. La religión y la moral siguen funcionando, apoyadas por la disciplina del trabajo y de la producción. Se da por sentado en los países más modernos que el "hombre" digno de ese nombre es a la vez productivo (hombre de negocios) y gozador o regalón. Pero no es sino representación. En resumen, en el gran desastre occidental, en el seno del economicismo, se extiende la miseria sexual. Asimismo, existe una contradicción entre esa miseria y los intentos por liberarse de ella, los esfuerzos por combatirla: regreso al cuerpo, terapéuticas diversas, sobre todo psicológicas —intentos por desplazar el problema y politizar las energías, o sea orientarlas hacia la violencia—.

Sin embargo, una nueva figura del amor se esboza, superando las representaciones represivas o compensatorias. El amor transfigura lo cotidiano; no lo metaforiza, como las representaciones del discurso; tampoco lo trasciende. ¿Cómo prescindir de una cotidianidad?

La metamorfosea. Permite enfrentarla, si es bastante fuerte y lúcido, sin que "la barca del amor se estrelle contra la roca de lo cotidiano" (Maiakovsky). Amar es una manera de vivir, por lo tanto un estilo, y en primer lugar un proyecto y unos actos, de los cuales algunos tienen por finalidad superar la división del trabajo (entre los hombres y las mujeres, caso particular de una división mucho más amplia).

Las sociedades, más exactamente las "civilizaciones" y "culturas" modernas, remplazaron las valoraciones religiosas por las valoraciones morales (Estados Unidos) y políticas (países socialistas). Esas valoraciones a escala social no pueden definirse por una simple ideología. Muestran cómo se incorporan en la práctica unas representaciones. El acto cotidiano más humilde cobra un sentido, como en el tiempo de las grandes religiones y de su eficacia casi inmediata. La politización alcanza ese resultado: cualquier gesto, cualquier acción permitía pedir a Stalin discurso-recurso-socorro. Las representaciones que sostienen esa práctica politizada (en particular las representaciones del trabajo como esencia de lo humano y la superación de la división del trabajo como futuro) no han agotado su virtud...

Las preocupaciones sexuales son para muchos el aspecto esencial de la transformación del mundo. Ahora bien, lo sexual y su apología también se manifiestan como sustitutos de las revoluciones fallidas. La reivindicación sexual remplaza la reivindicación política. Se apoya aparentemente en nuevas representaciones. En realidad, la sexualidad exacerbada se presenta mucho más como resultado de antiguas representaciones, como juegos de sombra, que como naturalidad de la necesidad o socialidad del deseo. La pareja ocasional y el matrimonio duradero, la soledad sexual y el erotismo, se pueblan de representaciones; se asocian en los gestos dejando mal resuelto el problema que ninguna representación puede resolver: ¿cómo disociar el goce y la fecundación, el placer y la función, dominando éstas sin perder aquéllos? Esto definiría en la afectividad una segunda naturaleza que abarca la primera en una obra: el amor. ¿Cómo situar el pensamiento y la voluntad por encima de la primera naturaleza sin quebrarla, apropiándosela? ¿Cómo vencer las resistencias que pro-

vienen de instituciones tenaces, las de la moral, sin caer en el caos de los impulsos informes, desprovistos de sentido y de identidad concreta? ¿Cómo transgredir o trascender la inmensa imaginería vinculada al sexo —la paternidad y la maternidad, la feminidad mediadora, el deseo combatido o soberano— sin perder los valores inciertos que permitirían orientar sin reprimir los impulsos y las repulsiones?

¿Cómo resumir la experiencia adquirida en lo que concierne a las representaciones situadas fuera del alcance de los filósofos y de la filosofía? Las representaciones son productos que no derivan directamente de ninguno de los componentes de la práctica sino de sus interferencias. Intermediarios entre lo vivido incierto y lo concebido elaborado, los contenidos inherentes a las formas de las relaciones sociales (naturaleza y sexo, vida y muerte, cuerpo y espíritu, espacio y tiempo, debilidad y poder, etc.), dan lugar a representaciones múltiples y diversas, a la vez flotantes y fijas, escurridizas y estereotipadas. Como lo vieron bien y analizaron mal los filósofos, ninguna de las formas de la opinión (*doxa*) y de lo empírico se re-presenta aisladamente sino a través de las demás. Lo cual permite comprender el carácter paradójico de las representaciones; no son "hechos sociales" análogos a cosas, pues no poseen una consistencia propia. Sin embargo, no pueden concebirse como "hechos psíquicos", aunque motivan los actos, pues sólo surgen en las relaciones; no son interiores al "sujeto" por esencia, pues contribuyen a construir el "sujeto" (el individuo social); lo atraviesan. ¿Serían acaso "hechos del lenguaje" relacionados con las palabras y significaciones? Ciertamente su soporte es el discurso, pero el error ya señalado consistiría en estudiar exclusivamente el lenguaje (y no los actos) para captarlas. Lo cual nos llevaría a analizar por ejemplo el discurso sobre la sexualidad y no la vivencia sexual, o si no el discurso sobre el trabajo y no la vivencia del trabajo para elevarla al concepto.

El análisis crítico que llevamos a cabo aquí no trata de privilegiar lo oculto bajo lo aparente, so pretexto de que durante mucho tiempo se ignoró lo que se disimula o se oculta, privilegiando lo evidente

o lo aparente. El análisis se refiere a lo trivial, lo común —aspecto de lo cotidiano— apartando la filosofía que ignora lo cotidiano. No se trata de interpretar sino de descubrir en el sentido fuerte: desgarrando los velos que las representaciones tejen en torno a ellas, obnubilando la relación: "representado-representante-representación".

El filósofo, por su parte, en cuanto llega, elimina las representaciones dispersas pues establece o restablece una totalidad que llega hasta el sistema (perfectamente coherente, cerrado, acabado). Denuncia las representaciones admitidas, morales, políticas, religiosas. ¿Para qué sirve el lenguaje que utiliza y que reconstruye? Para traicionar a la sociedad que vive (de la que vive, en la que vive), cuyas palabras emplea, cuyos símbolos, "ideas", "valores" admite antes de denunciarlos. ¿En qué se convierte el verdadero filósofo, el grande, el verídico, por ese rechazo de las representaciones? En un traidor, simétrico del que coloca trampas con las palabras y a veces cae en sus propias trampas. Tanto el hombre del "verdadero decir" como el del "falso decir" son deshonrados, condenados a muerte. El traidor del melodrama y el político que llevan en su rostro la traición pronto son reconocidos y rechazados. ¡El filósofo digno de ese nombre —Sócrates, Spinoza, Marx, Nietzsche— es el verdadero traidor a su tiempo, a su patria, a su clase, a las "ideas" más sagradas!

El ser mental, el ser físico, el ser social de cada ser humano constituyen una unidad (totalidad: el individuo) multidimensional. Ahora bien, cada elemento en el individuo y en la sociedad tiende a irse por su lado. Se exige aisladamente, se vuelve autónomo. Tal es el caso del cuerpo; se afirma aparte de la conciencia que lo habita. Tanto en sus carencias como en sus enfermedades. Fuera de esos momentos se deja olvidar sin abandonar su cualidad: la presencia. Lo mental acepta las palabras con su cortejo de representaciones, que se le llegan de fuera (de la sociedad). Asimismo, lo social no existe en el individuo sino por la interiorización de las reglas, las normas, las instituciones, los valores, las representaciones. Y sin embargo, no se deja de hablar del individuo, que tiene su existencia propia pero no se representa

sino por y en lo social pues sólo existe concretamente en lo social. Lo físico y lo social se re-producen representándose mentalmente, así como para sí el ser mental se representa socialmente. Y su unidad —la capacidad representativa, la reflexión— también se representa. De ahí el increíble montón de representaciones que constituye para cada uno lo verosímil, lo creíble y finalmente lo *Verdadero* (la representación más fuerte, la que se consolida tan fácilmente en dogmatismo, en creencia definitiva).

Cada órgano del cuerpo con su funcionamiento y sus trastornos da lugar a una representación en el seno de una "corporeidad" proveniente de la primera naturaleza y de un origen a la vez desconocido y representado. ¿Es acaso el lenguaje el que por las palabras separa y desune el cuerpo para desmembrarlo? ¿No sería el desconocimiento completado por representaciones cuyo vehículo son por supuesto las palabras?

El concepto de *segunda naturaleza* aguarda todavía la elucidación. Esta segunda naturaleza se representa doblemente: por y a través del saber adquirido (es decir las ciencias), a través de las representaciones confusas provenientes de la primera naturaleza. ¿Qué contiene, qué esclarece ese concepto? ¿Qué designa? En primer lugar ciertos automatismos que se asemejan a las espontaneidades naturales aunque hayan sido construidos. Ciertas "funciones" en la ciudad, así como en el cuerpo y los seres de la naturaleza, se realizan con un mínimo de conciencia; si llegan hasta el lenguaje, esto quiere decir que hay trastorno, por ejemplo en el caso de la evacuación de las aguas y de los residuos diversos; lo cual reproduce en un contexto social funciones llamadas naturales. La simultaneidad de lo que aparece en el tiempo caracteriza la segunda naturaleza —la ciudad, el arte, las ciencias— como en la primera naturaleza, pero en la segunda naturaleza la génesis y la historia se inscriben en la obra (por ejemplo el monumento del Arco del Triunfo en el que se resumen época muy diversas, desde la Antigüedad hasta el imperio napoleónico). La ciudad se compone de piedras, de agua, de tierra, de aire y de luz, como

la primera naturaleza, sin embargo es otra cosa. Entran en ella múltiples "equipos" en vez de los campos y los bosques. En otro nivel que en el de la primera naturaleza se restablece el uso dentro de los intercambios y flujos de intercambios: uso de los lugares, de los cuerpos. Pero en otro nivel se establecen relaciones de dominación que no se basan solamente en la fuerza física sino en una ciencia de la dominación, lo cual difiere radicalmente de las relaciones de fuerza en la naturaleza vegetal y animal. Esto supone unas *representaciones*. El lenguaje de la segunda naturaleza (la ciudad) se llena de palabras tomadas de la otra, la primera: palabras de origen rural, más o menos desvinculadas de sus sentidos originales, desarraigadas.

La naturaleza, lugar de los nacimientos, conocida por razonamientos científicos de difícil acceso, paradójicamente cercana a la vivencia y desconocida por ella, *se representa*, como el cuerpo, como lo individual, como la propia práctica social. En cierta medida, toda la historia puede definirse como el paso de la primera naturaleza a la segunda naturaleza: de la "realidad" dada a la realidad producida y obrada. Ahora bien, ambas naturalezas se compenetran y se representan mutuamente, una en otra, una por otra. Lo adquirido se manifiesta en términos de inmediato y de dado. E inversamente. En cuanto a la historia, es decir la transición, ésta da lugar a todas las confusiones posibles e imaginables.

La representación es, pues, la abstracción pero de apariencia sensible; difiere de lo abstracto intelectual, ideológico. De la abstracción privilegiada —el concepto— se distingue lo abstracto extraído de lo sensible y modificado: la imagen, el símbolo como la abstracción vacía (palabras sin objetos ni contenidos). Es cierto que aparece y se transluce en el lenguaje y en el discurso; ¿pero no es ella la que hace el sentido en vez de lo contrario, como a menudo se piensa, a saber que el sentido hace las representaciones.

No se puede decir en general y abstractamente que la representación sirva o perjudique a la práctica. Se superpone a ella interpretándola; se inserta en ella. Lo que es indudable es que degenera o desvía (se desvía) cuando obstruye la práctica y mucho más aún cuando la

paraliza o la vuelve ineficaz. ¿Las representaciones llevaron a la desaparición o a la decadencia a ciertos grupos étnicos? Es plausible. ¿No han podido, en ciertos casos y situaciones, fortalecerlos? La representación y lo representado, como ya lo sabemos, se vuelven en filosofía lo inteligible; simplificado a partir de un caos, elevado a lo absoluto, lo representado pasa entonces por verdadero. Realizado en lo absoluto por la filosofía, imágenes y símbolos lo imitan; unos pensamientos se identifican con él. Es el producto de un inmenso "trabajo" de elaboración y de simplificación. Piénsese en todo lo que implican esas grandes alegorías: el sol de lo inteligible, la luz de la razón y de la Idea, etcétera.

¿Qué quiere decir esa figura metafórica que ocupa un lugar central en el pensamiento socrático y platónico: la *mayéutica?* ¿De qué parto se trata? La ciudad griega da a luz a un hombre nuevo. Ese hombre nuevo nace con el concepto, con la Idea, con la Libertad... ¿No es acaso en el intelecto, que se representa la práctica social, donde se llevan a cabo esas famosas operaciones atribuidas al inconsciente e incluso a la patología: metaforización y metonimización, desplazamiento y transferencia, condensación y simbolización? Hemos tratado de mostrarlo.

Hoy en día, la historia, la de las representaciones o la de las instituciones, la del tiempo (humano) o del espacio (social), la de cualquier otra serie tomada en el movimiento global, no puede considerarse por sí misma. Tomar un saber por un fin, por un absoluto, ese fetichismo compete a una crítica bien conocida. La historia como saber debe esclarecer la historia como proceso; ambas coadyuvan a la comprensión del mundo moderno o bien desaparecen, diversión para especialistas. La fenomenología de las representaciones en el tiempo histórico no se disuelve ni en una verdad dogmática ni en un nihilismo, si se completa por un análisis de los momentos enigmáticos de la modernidad. Se trata, volviendo a los temas ya expuestos, de lo cotidiano. En efecto, la cotidianidad instaurada y consolidada en el mundo moderno, con su paradigma "satisfacción-malestar", se presenta como el imperio de las representaciones. Allí nacen, allí regresan. Cada cosa se acompaña de representaciones que le asignan su papel, ya se trate del refrigerador, del automóvil, del vestido, etc. (de los alimentos, de la ropa, de los equipos). La inversión en lo cotidiano de las representaciones provenientes de otra parte permite definirlo por las manipulaciones, la publicidad, las necesidades suscitadas, los modelos llamados "culturales" que se incorporan en él. Lo cotidiano se programa por la convergencia de las representaciones.

De la interferencia entre los ritmos y ciclos naturales de la vivencia y el carácter repetitivo lineal de los actos técnicos y sociales provenientes de lo concebido (gestos del trabajo, ritos sociopolíticos tendientes a establecer y a mantener el orden social) resulta una perturbación de la naturaleza como tal. Tanto más cuanto que los gestos mecánicos (repetitivos-lineales) han dominado en el mundo moderno los ritmos y ciclos naturales. Lo cual implica el efecto buscado —el dominio técnico— pero acarrea otros efectos, unos trastornos. Los ciclos y ritmos "naturales" se subordinan a las series lineales de actos, de papeles y de gestos, o sea que la diversidad se somete a la homogeneidad. Ahora bien, la "naturaleza" (cualquiera que sea su definición filosófica) y sus ritmos, el uso y la vivencia del cuerpo, siguen siendo los fundamentos de la presencia. La abstracción de las fórmulas y de las series lineales tan sólo comunica un sentimiento de ausencia que invade lo cotidiano. De donde resulta una problemática que hay que tratar por métodos nuevos y la posibilidad de un saber que daría cabida a la vivencia, reservándole lugares y momentos; ese saber despunta aquí y allá, sea como ritmo-análisis sea como crítica del brutalismo o del terrorismo con respecto a la "naturaleza" exterior o interior.

Sin embargo, eso no ha impedido que lo cotidiano cobre el aspecto aterrador (por aterrorizado) ya señalado: prácticas fragmentadas, parcelarias, locales, homogeneizadas y dominadas por sistemas de relaciones de equivalencias, el mercado, los contratos, la legalidad, el discurso. Tanto el espacio como el tiempo, la vivencia y lo concebido se presentan con el aspecto homogéneo-roto. Cada fragmento re-

mite a otros e incluso a todos los demás. Así, cada representación remite a otras; la palabra remite a otras palabras; el objeto-mercancía a otros objetos y en primer lugar al dinero. Ningún lugar, ningún instante tiene valor ni sentido en y para sí; no porque haya referentes opresivos cuando no lejanos e inaccesibles (el oro para la economía de mercado), sino porque todo, y por lo tanto nada, hace referencia a través del discurso, de tal modo que la fuga del sentido es perpetua. Un deslizamiento fascinante y aun aterrador se produce en lo cotidiano de un término (objeto, discurso, gesto, persona, etc.), a otro, a los otros. De tal modo que el elemento político, de efemérides o institucional, parece ser lo único real (que posee una sustancia propia) durante ese incesante deslizamiento. Lo cual explica la mezcla "satisfacción-malestar" que define desde hace algunos años lo cotidiano.

La fenomenología dialéctica de lo cotidiano también tuvo sus peripecias y sus vicisitudes. En resumen, durante un primer periodo parecía indicado mostrar la riqueza de lo cotidiano *(cf.* el t. I de la *Crítica de la vida cotidiana*, publicado poco después de la Liberación). Pero pronto la penetración del capitalismo en lo cotidiano y su integración provocaron el empobrecimiento, la trivialidad. En lo cotidiano se desplegaba el mundo de la mercancía, que ocupaba el tiempo y el espacio, sin brutalidad aparente, gracias a una analogía en el intercambio entre mercancía y lenguaje *(cf.* el t. II de la *Crítica de la vida cotidiana*, 1961). Ese mundo de la mercancía utilizaba las ciencias sociales y sobre todo las técnicas manipuladoras y programadas de lo cotidiano: publicidad, referencias directas e indirectas. Producía las necesidades con la apariencia de producir tan sólo objetos para las necesidades de los "consumidores". El Estado comenzaba a intervenir no sólo para supervisar el consumo sino para hacer adecuadas las estructuras de la producción. De tal modo que una producción *aparentemente* orientada hacia el consumo de hecho adataba el consumo a relaciones de producción mantenidas, reproducidas por la presión y la repetición estatal. El *aparentemente* indica que la representación global de la sociedad debe invertirse para corresponder al concepto: ahora bien, implica una multitud de representaciones parciales. El mundo del poder se superponía al de la mercancía o lo sustituía.

Las múltiples representaciones adyacentes al automóvil como objeto piloto (morada auxiliar, herramienta de desplazamiento y de evasión, símbolo de la jerarquía y del lugar en la jerarquía, etc.), han ocupado un sinnúmero de publicaciones. El automóvil como objeto rey, la computadora como saber petrificado al servicio de la producción y de la gestión, modifican las estructuras de la producción. Esta última, *aparentemente* orientada hacia y por el consumo (sociedad burocrática de consumo dirigido), *aparentemente* sometida al consumo pero incapaz de estabilizarse racionalmente, tomaba poco a poco otra orientación: hacia el espacio, su control, su dominación, su producción. De ahí una tercera fase, en que el edificio se tambalea pero no se derrumba, y trata de extenderse y de consolidarse.

Durante esas peripecias, la vivencia atacada por todas partes, reducida por diversos procedimientos, se defiende salvajemente. Esta última palabra debe tomarse aquí literalmente. La vivencia se defiende por la revuelta, por la espontaneidad bruta, por la violencia contra la agresión permanente. El análisis dialéctico de ese movimiento evidencia el tercer término: lo percibido, que toma sus materiales de ambos lados, de lo vivido y de lo concebido (la vida y la reflexión). Lucidez pero no pensamiento, conciencia pero refiriéndose a lo exterior, lo percibido desempeña el papel de intermediario (mediación) entre lo concebido y lo vivido, pero adquiere en ese juego densidad y fuerza. En lo que la psicología clásica llamaba "percepción" se captan algunas presencias, se sienten las ausencias, pululan las representaciones.

INSTANCES

Pour que le grain ne pourrisse pas vainement,
Pour que croissent les germes,
Pour que germe le futur,
Aide-moi, Esprit de la Terre.

Pour que le besoin se change en decir
Et le désir en amour
Aide-moi, Esprit du Ciel.

Pour que les chemins à travers les temps et les lieux s'élargissent
en horizons,

Pour que s'effacent sous nos pas les traces de sang et de sueur,
Aide-nous, Esprit de la Mer.

Pour que la rose trouve en nous un pourquoi,
Pour que les flèches des herbes et des arbres atteignent leur but
inconnu,

Pour que gémisse l'animal sous le poids de l'Idée,
Pour qu'il porte la pensée où elle veut l'emporter,
Aide-nous, Esprit des Eaux.

Pour qu'entre le Tout et le Rien il y ait quelque part quelque chose,
Pour que la surface réflèchisse l'altitude et la profondeur,
Pour que cette frêle mouvance et ce mince néant deviennent l'infini,
Pour nous consumer dans la fièvre et dans l'extase,
Aide-nous, Esprit du Feu.